

O demónio em carne viva: a pele e a anatomia simbólica da possessão

ANTÓNIO VÍTOR RIBEIRO

Bolseiro de Pós-Doutoramento da FCT no Centro de História da Sociedade e da Cultura

Resumo: Este estudo incide sobre a função simbólica desempenhada pela pele no fenómeno da possessão em Portugal durante a Época Moderna. Partiu-se de uma análise iconográfica e hagiográfica da figura de S. Bartolomeu, intimamente ligada à possessão, através de uma arqueologia dos motivos pictóricos e mitológicos aí presentes. Tal permitiu recuar até à dualidade entre Apolo e Dioniso, representada através do mito do esfolamento do sátiro Mársias. Ao determinar uma equiparação simbólica pele-alma no contexto da Antiguidade, principiou-se uma análise comparativa entre os comportamentos dos possuídos no Portugal da Época Moderna e o que se verificava naquele período, particularmente no culto dionisiaco. Paralelamente verificou-se que essa função simbólica da pele está presente no platonismo e que foi representada, ao longo dos séculos, de várias formas e em vários níveis culturais, desde o folclore e cultura popular, até à representação de S. Bartolomeu no tecto da Capela Sistina.

Palavras-Chave: pele, possessão, culto dionisiaco, Inquisição, Miguel Ângelo.

Abstract: This study focuses on the symbolic function played by the skin concerning the phenomenon of spirit possession in Portugal during the Modern Period. It begins with an iconographic and hagiographic survey of the figure of St. Bartholomew, intimately connected to possession, through an archaeology of its pictoric and mythologic motives. Such procedure has allowed us to recede historically to the ancient duality between Apollo and Dionysus, symbolically represented in the myth of the flaying of the satyr Marsyas. By determining a symbolic assimilation skin-soul within the historical context of Antiquity, one has begun a comparative analysis between the behavior of possessed people in Modern Portugal and in Antiquity, especially those documented in the dionysiac cult. At the same time, it has been verified that this symbolic function of skin exists also in platonism and have been represented along the centuries in different ways and in diverse cultural strata, from folklore to the ceiling of the Sistine Chapel.

Keywords: skin, possession, dionysiac cult, Inquisition, Michelangelo.

No ano de 1596 os ingleses invadiram Cádiz e Faro. O cenário terá sido, provavelmente, o habitual nestes casos: saque, pilhagem, destruição. A 24 de Agosto desse ano, dia de S. Bartolomeu, o jesuíta Inácio Martins pregava e lamentava as profanações dos hereges ingleses. Para Martins, a ocorrência significava a materialização do Inferno sobre a Terra. Num certo sentido, era-o, de facto.

Dadas as circunstâncias e a natureza do assunto, compreende-se a escolha que o jesuíta fez, ao seleccionar o dia de S. Bartolomeu para pregar. Uma longa tradição popular considerava ser esse o dia em que as portas do Inferno se abriam e os demónios caminhavam pelo mundo¹. Coincidência ou não, fora nesse exacto dia, 24 anos antes, que se dera o famoso *Massacre de S. Bartolomeu*, a chacina dos huguenotes às mãos dos católicos em França.

Em finais do século XIX, era ainda esse o dia escolhido para livrar as mulheres endemoninhadas ou possuídas pelos espíritos dos mortos, através de exorcismos. Veja-se o que diz Teófilo Braga acerca de uma romaria em dia de S. Bartolomeu, ocorrida em Ponte de Cabez, nas margens do Tâmega:

“Esta romaria a São Bartolomeu é muito querida das pessoas endemoninhadas. Oferece a romaria três espectáculos todos burlescos, que de tempos antigos a têm tornado notável e famigerada. O primeiro é a gritaria infernal e terjeitos mais ou menos graciosos, que logo ao avistar a capela faz grande número de mulheres, que se dizem endiabradas, e afectadas por espíritos malignos! É curiosíssimo ver como estas megeras, gritando e esperneando sempre, são arrastadas a seu despeito até ao altar do Santo, onde, depois de muito gritar e muito saltar, fingem vómitos violentos, que, segundo elas, são o sinal certo da despedida do espírito que as trás inquietas!”²

Esta descrição apresenta analogias com um documento extraordinário, existente no arquivo da Inquisição de Coimbra. Em trabalho recente não pude deixar de manifestar perplexidade face à natureza dos factos aí narrados³. Trata-se de um caso em que duas jovens raparigas, Maria e Francisca, de 20 e 15 anos respectivamente, convenceram um grande número de membros da sua comunidade, no caso em apreço a freguesia de Serpins, perto da Lousã, de que os seus corpos tinham sido possuídos pela Virgem do Rosário e por Santa Quitéria.

Os factos remontam ao ano de 1658. Pelos documentos é possível verificar como se organizaram procissões durante vários dias, nas quais participaram muitas pessoas. Aí, as raparigas eram levadas como imagens vivas, transportadas para uma ermida onde davam sinais da sua santidade. Francisca, a jovem que se dizia possuída

1 Segundo o dito popular, no dia de S. Bartolomeu “anda o diabo à solta”, ver MARTINS, Mário – Os “Actos de Bartolomeu” em Medievo-Português. *Brotéria*. 74 (1962), p. 179.

2 BRAGA, Teófilo – *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições. Volume II*. Lisboa: Dom Quixote, 1986, p. 220.

3 Ver o capítulo “O xamã, a pele do lobo e o apelo da noite” in RIBEIRO, António – *O Auto dos místicos. “Alumbrados”, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009, (edição policopiada).

por Santa Quitéria, vomitou, segundo afiançou uma testemunha, “duas contas brancas de osso e hum coral com outras couzas a que chamava lagrimas de Nossa Senhora que depois ouvio elle denunciante dizer que erão moutinhos verdes”. Por seu lado, Maria, alegadamente possuída pela Virgem do Rosário, deitou pela boca “hum papel branco em que vinhão embrulhados em algodão alguns pedacinhos de *Agnus Dei* do tamanho de graos de pimenta”⁴.

Comparando este relato com o de Teófilo Braga, escrito mais de 200 anos depois, as analogias são evidentes. A romaria, a chegada à ermida, o vômito de objectos. Uma diferença, porém. O caso da Lousã parece uma versão divina da possessão demoníaca de Ponte de Cabeç. Este é um elemento importante quando se estuda a possessão na Época Moderna: a ambiguidade. Com efeito, a distinção entre possessão demoníaca e experiência mística foi, na feliz expressão de Barbara Newman, “uma linha tão absoluta na sua polaridade moral quanto indistinta na sua fenomenologia empírica”⁵.

Para além desta relação em negativo entre os dois relatos, há um ponto de intersecção. Uma das testemunhas do caso da Lousã referiu que as raparigas “desde dia de São Bertholameu proximo passado começarão a mostrar se assombradas do diabo fazendo varios gestos e vizagens e dizendo que fallava nellas o Espirito de hum homem ja defunto haveria sinco ou seis annos chamado Manoel Carvalho, çapateiro da Louzam”⁶. Novamente S. Bartolomeu e os efeitos nefastos do dia que lhe foi consagrado. Assim, a história iniciou-se com a possessão pelo espírito de um morto, em que as raparigas se diziam “assombradas do diabo” e evoluiu para um caso de possessão divina culminando numa cerimónia de comunhão mística que envolveu parte significativa da comunidade. A ambiguidade não existe apenas quando comparamos os dois casos, ela revela-se no seio do próprio caso de Serpins.

Regresse-se a 1596. Inácio vinca bem a iniquidade dos hereges ingleses. Iconoclastas, bárbaros que “em Faro derribarão treze egrejas, despedaçarão as imagens, profanarão os ornamentos, e das estolas e manipolos fizeram ligas das calças”⁷. É

4 ANTT – Inq. Coimbra, Cadernos do Promotor, liv. 311, fl. 206. Elena Brambilla, citando um caso passado em Cremona em 1746, de uma rapariga que vomitava objectos estranhos, refere que esse facto era comum a endemoninhados e santos, o que confundia o diagnóstico. A mesma autora, apoiando-se em Lévi-Strauss, refere que esses objectos correspondem, na terapia xamânica, a uma objectivação e materialização da possessão, ver BRAMBILLA, Elena – La fine dell’esorcismo: possessione, santità, isteria dall’Età Barroca all’Illuminismo. *Quaderni Storici*. 112 (2003) p. 120. De referir que alguns santuários exibiam verdadeiras colecções de objectos vomitados por possuídos, um hábito que começou a ser combatido no século XVII, ver SLUHOVSKY, Moshe – *Believe not every Spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2007, p. 59.

5 NEWMAN, Barbara – Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century. *Speculum*. 73 (1998) p. 735. Sobre esta questão da ambiguidade da possessão e discernimento de espíritos ver ainda CACIOLA, Nancy – Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History*. 42 (2000) 268-306.

6 ANTT – Inq. Coimbra, Cadernos do Promotor, liv. 311, fl. 204.

7 O texto do sermão encontra-se em *Sermão de S. Bartolomeu*, BN – Códice 3502, fls. 137 e ss. Para a passagem referida, ver fls. 139-40.

precisamente o desprezo dos invasores pelas imagens e ornamentos que serve de mote à dissertação de Inácio sobre a iconografia de S. Bartolomeu, a qual, afirmava o jesuíta, “se pinta com o Evangelho e facqua na mão e com o demonio debaixo dos pes”. A faca como instrumento da rapina, o demónio como personificação do invasor e o Evangelho como a grande mercê de Deus. Assim desenvolveu, recorrendo a uma erudição por vezes fastidiosa, a sua argumentação. Para além destes, contudo, existia um outro elemento, fruto de uma amarga ironia, que fazia concordar a imagem do santo com a dramática situação que se vivia. Os demónios tinham chegado pelo mar. E desta relação, como se verá ao longo deste artigo, dificilmente Inácio Martins poderia ter consciência.

A iconografia de S. Bartolomeu é, de facto, a chave para a compreensão de algumas das formas de que se revestia a possessão na Época Moderna. Para compreender ambos, iconografia e possessão, é necessário ver que entre as duas se tece uma teia de relações simbólicas profundas, nas quais se revelam conceitos metafísicos sob a máscara de credences irracionais. E o termo máscara vem, como se verá, muito a propósito.

Como seria de esperar, a iconografia ilustra a história do santo. Melhor será dizer, a lenda, porquanto de factos rigorosos a sua biografia é parca. Bartolomeu era um dos 12 discípulos, e fora trazido à presença de Cristo a convite de Filipe. No evangelho de S. João, contudo, a designação Bartolomeu é substituída por Natanael⁸.

No entanto, como referi, a tradição é bastante mais extensa do que a biografia. São-lhe atribuídas viagens ao oriente: Índia, Lémen, Arménia e “Licaónia”. A mesma tradição atribui-lhe qualidades especiais na cura de indivíduos possuídos por espíritos demoníacos. Um desses espíritos, Astaroth, um demónio que era consultado no seu oráculo numa cidade da Arménia, governada por um rei chamado Polímio, emudeceu e foi expulso pelo santo. À expulsão de Astaroth seguiu-se a destruição de todos os ídolos existentes nesse reino. Um irmão de Polímio, Astiages, que governava um reino vizinho, tê-lo-ia então convidado para vir à sua presença, onde o submeteu a um suplício atroz: o esfolamento⁹.

Nos *Actos de Bartolomeu*, um texto medieval português, o demónio Astaroth “começou a dar braados muy grandes, de dentro da omagem”, afirmando que estava preso e ligado, “com cadeas de ferro ardentes”, suplicando que o deixassem ir para longe e em paz. S. Bartolomeu decidiu então libertá-lo, enviando-o para os ermos, dizendo-lhe: “vayte por a terra herma, hu non mora homem nem molher, nem ave nem besta nem al”. O padre Mário Martins viu, a meu ver correctamente, neste passo

8 SOARES, Franquelim Neiva – *A romaria de S. Bartolomeu do Mar e o seu Banho Santo. Passado e Presente*. Esposende: Centro Social da Juventude de Mar, 1988, p. 20.

9 Para a hagiografia de S. Bartolomeu ver VORAGINE, Jacques de – *La légende dorée*. Paris: Librairie Académique Perrin, 1925, (introdução e notas de Teodor Wyzewa), pp. 453-59.

dos *Actos*, uma ligação à concepção popular de que no dia de S. Bartolomeu o demónio andava à solta¹⁰.

Como se disse, toda esta tradição se projecta na iconografia do santo. Nesta, dois factos aparecem como estruturantes: o esfolamento e a ideia de acorrentar o demónio. Foi daqui que nasceu a imagem que o jesuíta Inácio Martins refere na sua prédica, com a faca na mão e o demónio acorrentado aos pés. A faca, instrumento do suplício a que S. Bartolomeu teria sido sujeito é o único elemento onnipresente e o que autoriza um imediato reconhecimento. Os outros podem aparecer ou não.

É frequente a representação do demónio acorrentado aos seus pés. Neste caso, o demónio é geralmente retratado sob a forma de cão ou lobo. Pode dar-se o caso de surgir uma simples representação do santo com a faca do esfolamento numa mão e um livro na outra, simbolizando a difusão do Evangelho, levado por Bartolomeu às partes orientais. A alusão ao esfolamento pode ser feita representando o santo nas mãos dos seus algozes, numa versão realista, ou pode ser objecto de uma alusão simbólica, figurando-se com a faca numa mão e segurando a sua própria pele na outra. Foi assim que o imaginou Miguel Ângelo, quando fez de Bartolomeu uma das figuras centrais dos frescos da Capela Sistina¹¹.

Não deixa de ser estranho o olhar vagamente hostil que Bartolomeu lança a Cristo na obra-prima de Miguel Ângelo. Também não passou despercebido, logo no período da conclusão da obra, o facto de o rosto que está representado na pele não corresponder ao do santo que a carrega. De facto, numa carta ao seu amigo Giorgio Vasari, datada de 1 de Maio de 1545, Don Miniato Pitti, um clérigo florentino, fez notar que a face exibida na pele estava barbeada, ao passo que o santo apresentava uma longa barba¹². Na verdade, o rosto na pele descarnada era o auto-retrato do próprio autor, um facto que só viria a ser descoberto em 1925 pelo médico italiano Francesco La Cava¹³. Este desdobramento não é inocente nem inconsequente.

Segundo Robert Liebert, o fresco do Juízo Final representa o drama pessoal do próprio autor¹⁴. Neste, as figuras centrais são a Virgem Maria, Cristo e S. Bartolomeu. Este último, desempenhando o papel de *alter-ego* do genial criador, lança para cima, para a Virgem, representada junto a Cristo, um olhar de reprovação que mais não é do

10 Ver MARTINS, Mário – Os “Actos de Bartolomeu”... cit, p. 179.

11 Ver o guia iconográfico DUCHET-SUCHAUX, Gaston; PASTOUREAU, Michel – *The Bible and the Saints*. Paris: Flammarion, 1994, p. 58.

12 BARNES, Bernardine – Metaphorical Painting: Michelangelo, Dante and the Last Judgement. *The Art Bulletin*. 77 (1995) p. 68, nota 21.

13 CAVA, Francesco La – *Il volto di Michelangelo scoperto nel Giudizio Finale: un dramma psicologico in un ritratto simbolico*. Bologna: Zanichelli, 1925.

14 LIEBERT, Robert S. – *Michelangelo. A Psychoanalytic Study of his Life and Images*. New Haven; London: Yale University Press, 1983, p. 345-48.

que o olhar de Miguel Ângelo dirigido à sua própria mãe, que o abandonou quando ele era ainda criança¹⁵.

Da interpretação psicanalítica desenvolvida por Liebert interessa a este estudo apenas uma parte, a que se liga ao significado da pele de S. Bartolomeu. Liebert cita a análise de Edgar Wind acerca do simbolismo pagão na arte do Renascimento. E foi este último autor quem viu por detrás da hagiografia de S. Bartolomeu o mito do esfolamento do sátiro Mársias por Apolo. Viu mais ainda. Na figura do sátiro, Wind descortinou a máscara da entidade que verdadeiramente o inspirava: Dioniso¹⁶. À luz desta análise, a imagem de S. Bartolomeu com o demónio caniforme acorrentado seria uma forma cristianizada do ancestral dualismo entre a ordem apolínea e o caos dionisiaco. Por outras palavras, a velha polaridade cósmica das trevas contra a luz.

É um facto que, à semelhança de S. Bartolomeu, Apolo era também representado com uma faca na mão. Tal sucedia, por exemplo, no santuário de Delfos¹⁷. Outro elemento importante é a ligação de Apolo à figura do lobo, de quem se dizia que tinha assumido essa forma para se unir com a ninfa Cirene¹⁸ ou que tinha ele próprio nascido de uma loba¹⁹. Finalmente, a assimilação do demónio acorrentado à figura de Dioniso corresponde de forma perfeita àquilo que se conhece do culto desta divindade, no qual a possessão desempenhava um papel central²⁰. Uma tal ligação tornaria então perfeitamente inteligível a relação estreita que a figura de S. Bartolomeu e o demónio acorrentado têm com a água em geral e com o mar em particular. É que o mar era também o local da epifania dionisiaca, a via pela qual Dioniso chegava para distribuir a sua loucura, manifestando-se sob a forma de um touro²¹. Para isso regressava periodicamente do seu refúgio marinho, o local para onde, segundo Homero, ele tinha fugido, perseguido por Licurgo, o homem lobo²².

15 LIEBERT, Robert S. – *Ob. cit.*, p. 347. Liebert desenvolve a partir desta ideia uma interpretação discutível, estabelecendo uma relação geométrica entre a coroa de espinhos e a chaga no peito de Cristo, a faca de S. Bartolomeu, a face de um pecador arrastado para o Inferno e a figura de Minos, o rei do Inferno, cujo pénis aparece a ser mordido por uma serpente (pgs. 347-48). O objectivo é demonstrar a centralidade da figura de S. Bartolomeu e, através deste, do drama pessoal do autor.

16 Ver o capítulo “El desollamiento de Marsias” in WIND, Edgar – *Los misterios paganos del Renacimiento*. Barcelona: Barral, 1972, pp. 173-191.

17 DETIENNE, Marcel – *Apollon, le couteau a la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*. Paris: Gallimard, 1998; ainda sobre a uso da faca no sacrifício a Apolo ver BURKERT, Walter – *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983, pp. 118-119.

18 WAGNER, Carlos G. – El rol de la licantrópia en el contexto de la hechicería clásica. *Anejos de Gerión*. 2 (1989), p. 88.

19 BURKERT, Walter – *Homo Necans... cit.*, p. 121.

20 Sobre este assunto a bibliografia é quase inesgotável. São referências importantes as seguintes obras: ROHDE, Erwin – *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance a l'immortalité*. Paris: Payot, 1928; JEANMAIRE, H. – *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1970; OTTO, Walter F. – *Dionysos. Le mythe et le culte*. Paris: Mercure de France, 1969; DODDS, E.R. – Introdução in EURIPIDES – *Bacchae*. Oxford: The Clarendon Press, 1953, pp. ix-iv; BREMMER, Jan – Greek Maenadism Reconsidered. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 55 (1984) 267-286.

21 DARAKI, Maria – Dionysos. Paris: Arthaud, 1985, p. 35; OTTO, Walter F. – *Dionysos... cit.*, p. 86 e ss.

22 Jeanmaire interpreta esta oposição entre Licurgo, o homem-lobo, e Dioniso em dois sentidos complementares. Por um lado representaria a dialéctica do curso do ano, com o Inverno a suceder ao Verão. Por outro lado invocaria a luta entre a vida e a morte, as trevas e a luz, ver JEANMAIRE, H. – *Dionysos... cit.*, p. 66.

A água marca também uma analogia simbólica entre a lenda de Mársias e a de Bartolomeu. O corpo de Mársias, depois de esfolado, transformou-se num rio, enquanto que o do apóstolo, após lhe terem arrancado a pele, foi deitado ao mar²³.

Segundo Pausânias, na Beócia, as *ménades*, as mulheres que se dedicavam às práticas extáticas do culto de Dioniso, tomavam um banho ritual de purificação no mar, uma prática que não se restringia ao culto dionisiaco mas que era frequente na generalidade dos cultos místicos²⁴. A mesma prática do “banho santo” ritual que ainda hoje se pode ver em Esposende, a 24 de Agosto, dia de S. Bartolomeu²⁵.

A fórmula mais comum de exorcismo popular em Portugal incita os demónios a voltar para as “para as ondas do mar coalhado”. António Fernandes (1654), um “homem de virtude” da Quinta das Pousadas, junto da Guarda, utilizou essa fórmula num exorcismo colectivo, onde estava “muita gente, entre a qual estavam muitos asombrados”²⁶. Quando um desses “asombrados” caiu no chão Fernandes meteu-lhe a mão no estômago e começou a soprar-lhe na boca. Depois dirigiu-se aos demónios que alegadamente lhe possuíam o corpo: “falai porcos, que quereis a este peccador? Quem sois?” Da boca do possuído saiu a resposta: “Brazebu, Satanas, Lusifer e Barrabas”. “Para onde quereis ir?” - perguntou Fernandes. “Pera o Inferno”, respondeu a voz. O exorcista instou então os demónios: “pois ide logo sob pena de vos dar muito couce e de vos degradar para o mar coalhado”.

Fórmula semelhante utilizou um lavrador de Mondim, João Pinto (1759). Ao tentar curar um problema oftálmico a uma mulher, ao qual ele atribuía influência

23 Para o caso de S. Bartolomeu, ver VORAGINE, Jacques de – *La légende dorée... cit.*, p. 457. Sobre este aspecto será útil consultar a análise psicanalítica feita por Didier Anzieu acerca da pele como sustentáculo da integridade do “eu”. Assim, “o rio representa as pulsões da vida, com a sua força, os seus encantos”. Para Anzieu, esta mesma força dialéctica é uma forma de desagregação da identidade, após se ter rompido o envólucro que a garantia, ver ANZIEU, Didier – *Le Moi-peau*. Paris: Dunod, 1995, p. 73. Esta oposição de Anzieu, entre o rio desintegrador e a pele integradora foi retomada por Sarah Kay em KAY, Sarah – *Original Skin: Flaying, Reading, and Thinking in the Legend of Saint Bartholomew and Other Works. The Journal of Medieval and Early Modern Studies*. 36 (2006), p. 36 e ss. Este ponto de vista psicanalítico interessa na medida em que vai ao encontro de várias análises da Antropologia e História da Religião, nomeadamente de Jean-Pierre Vernant, para quem Métis, filha de Oceanus, “que fazia sentir a sua presença quando o mundo dos deuses era ainda fluído”, representa a transformação e destruição da ordem instituída, por oposição a Thémis, filha de Gaia (terra) deusa da estabilidade, ver VERNANT, Jean-Pierre – *The union with Metis and the sovereignty of heaven in GORDON, R.L. (ed.) – Myth, religion and society*. Cambridge: University Press, 1981, pp 1-2; por seu lado, Mircea Eliade afirma que a imersão na água “equivale a uma dissolução de formas, a uma reintegração no modo indiferenciado da pré-existência”, ELIADE, Mircea – *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa, 1994, p. 244. De notar que nas histórias ligadas à metamorfose corporal a passagem pela água para adquirir um novo estado (uma nova identidade) é recorrente, numa tradição que vai da antiguidade grega às margens do Báltico da Época Moderna, ver BUXTON, Richard – *Wolves and Werewolves in Greek Thought in BREMMER, Jan (ed.) – Interpretations of Greek Mythology*. London, New York: Routledge, 1988, p. 70. Na Rússia há notícia de feiticeiros que se transformavam em crocodilos ao atravessar um rio, ver FARRELL, Diane E. – *Shamanic Elements in Some Early Eighteenth Century Russian Woodcuts. Slavic Review*. 52 (1993) p. 734.

24 Para o banho da Beócia, ver JEANMAIRE, H. – *Dionysos... cit.*, p. 62. Para os outros cultos místicos, em particular para o culto de Elêusis, ver GUTHRIE, W.K.C. – *Les grecs et leurs dieux*. Paris: Payot, 1956, p. 318.

25 SOARES, Franquelim Neiva – *A romaria de S. Bartolomeu do Mar e o seu Banho Santo. Passado e Presente*. Esposende: Centro Social da Juventude de Mar, 1988; CALLIER-BOISVERT, Colette – *Survivances d’un “bain sacré” au Portugal. São Bartolomeu do Mar. Bulletin des Études Portugaises*. 30 (1969) 347-367.

26 Relato de uma testemunha, ver ANTT – Inq. Lisboa, proc. 1471, fls. 13-14.

demoníaca, afirmou: “cessa cão perro, vai pera essas ondas do mar, que tens esta mulher enfeitçada e cega de todo”²⁷. Mais arrojado, João Baptista de São Miguel (1732), outro homem com pretensões de virtude, transformou a metáfora aquática e canina num facto positivo. Vindo de Marvila, após ter ido ver uma mulher doente, saiu-lhe ao caminho “hum cãon muyto grande com a boca aberta que era o demonio e pondo se lhe diante delle lhe pusera o pe em sima adiantando se o cão para diante entrou pello mar dentro fazendo grande ruido”²⁸. Maria da Costa, uma mulher do Porto que dizia ser santa e ter várias aparições da Virgem, afirmou que certa vez lhe aparecera a figura de um homem, quando andava a fazer a Via Sacra, o qual lhe adivinhara o pensamento e dissera que “estivera couza de doze annos no mar coalhado donde Nossa Senhora o tirara com os braços e estava então a caminho pera Jerusalem”²⁹. Um outro curandeiro, João Luís (1750), do lugar de Souto da Carpalhosa, perto de Leiria, curava gado mordido por cães danados. Explicou aos inquisidores que o seu método de cura lhe fora revelado por inspiração divina. Um método que implicava ajoelhar-se em direcção a cada um dos quatro pontos cardeais dizendo “alagado seja o mal, e o que ficar va para o mar coalhado, para ca nunca mais tornar, não empeará em nós, nem em Christandade nem em Mouro convertido, nem em animal de qualquer qualidade que seja”. Em seguida bafejava o ar³⁰.

Em Portugal, o termo “mar coalhado” era utilizado para designar a terra dos mortos pelo menos desde o século XV. É possível que tal designação seja muito mais antiga³¹. Pela iconografia de S. Bartolomeu e as suas raízes é igualmente possível postular uma origem remota à figura caniforme do demónio. Por detrás de figura de S. Bartolomeu está Apolo, por detrás do demónio acorrentado está Mársias. Por detrás de Mársias está a figura, a um tempo terrífica e sedutora, de Dioniso. Como pano de fundo, o mais irredutível dos dualismos.

Uma questão se coloca porém. A máscara do lobo-demónio esconde a figura de Dioniso. Contudo, como já foi referido, o lobo surge muito mais ligado à figura de Apolo do que à de Dioniso, se exceptuarmos o episódio do homem-lobo Licurgo a perseguir um Dioniso-criança que se viu obrigado a refugiar-se nas profundezas do

27 ANTT – Inq. Lisboa, proc. 7541, fl. 79.

28 ANTT – Inq. Lisboa, proc. 18, fl. 20.

29 ANTT – Inq. Coimbra, Cadernos do Promotor, liv. 345, fl. 28.

30 ANTT – Inq. Lisboa, proc. 1079, fl. 36.

31 Num códice alcobacense quatrocentista surge um relato denominado “O conto de Amaro”, no qual Santo Amaro “abalou com quinze fortes mancebos” para o mar. A história é uma variante da literatura apocalíptica de viagens ao Além. A dada altura pode ler-se que os heróis ficaram “presos no mar quoalhado”, num cenário horrendo em que feras marinhas, em numero infinito comiam os marinheiros mortos doutras naus presas nos gelos. E “eram tantas que nom ha homem que as podesse contar, e pelejavam sobre aquella carne daquelles homens mortos”, ver MARTINS, Mário – Viagens ao Paraíso Terreal. *Brotéria*. 48 (1949) 529-544. É claro o paralelo entre este “mar quoalhado” e as descrições dos infernos e dos demónios atormentadores das almas que constam do imaginário infernal medieval e moderno. A noção de “mar coalhado” como um oceano glacial, parado, é também referida na segunda metade do século XIX como estando “muito espalhada no povo”, ver COELHO, F. Adolpho – *Revista d’Ethnologia e de Glottologia. Fascículo I (fascículo único)*. Lisboa: Typographia Universal, 1880, p. 154.

mar. Por outro lado, o apóstolo Bartolomeu surge alternativamente representado a segurar a sua pele no braço ou segurando um demónio acorrentado. Como se verá, pele e demónio têm o mesmo valor simbólico no que diz respeito à possessão. A pele do Bartolomeu-Apolo representa a pele do lobo. O mesmo lobo que pretende representar o sátiro Mársias ou Dioniso. Há como que uma desconcertante fusão das duas figuras, Apolo e Dioniso.

Foi a partir desta ideia que Marcel Detienne partiu para uma interessante reescrita da noção de politeísmo. Mais do que de oposição, estamos em face da complementaridade entre facetas diferentes de uma mesma unidade. Detienne coloca esta questão na problemática ancestral da luta entre o uno e o múltiplo, apresentando-a da seguinte forma: os diferentes deuses são “representações reflexivas que alimentaram nos modernos a convicção de que toda a figura divina é dotada de uma essência autónoma, e ao mesmo tempo a certeza de que cada deus significa uma experiência exemplar do homem no mundo”³². O próprio culto mântico de Apolo em Delfos teria sido, segundo a generalidade dos autores, uma herança de Dioniso³³. Segundo Edgar Wind, Dante tinha expresso este fluxo entre Apolo e Dioniso (aqui na figura de Mársias), no canto I do Paraíso. Na interpretação daquele, “para obter o “amado laurel” de Apolo, o poeta deve passar pela agonia de Mársias”³⁴.

De que forma é que estes dois símbolos, pele e lobo, se manifestavam na possessão concreta, a que se revelava no quotidiano das pessoas? A expressão pode parecer paradoxal, tal é a excepcionalidade que assume nos dias de hoje um fenómeno tão desconcertante. Na realidade, em face das centenas (eventualmente milhares) de casos existentes nos arquivos inquisitoriais portugueses, não é arriscado afirmar que a possessão era um fenómeno normal, recorrente, quase corriqueiro. A sua função era ritualizar a mediação entre vivos e mortos, uma relação tensa e ambígua. Num certo sentido, através desta ritualização, pode afirmar-se que, no Portugal da Época Moderna, eram os mortos quem governava os vivos.

A maior parte dos casos não chegaram ao papel do Tribunal da Fé. Muitas vezes, quando um exorcista, popular ou clerical, era chamado à mesa, referia genericamente

32 DETIENNE, Marcel – *Apollon, le couteau a la main...* cit., p. 12. Num outro trabalho, Detienne apresenta a oposição entre Apolo e Dioniso como “o mesmo deus com dois nomes diferentes”. E um pouco mais à frente fala da “montanha santa onde o deus do retorno ao uno, Dioniso, nas suas metamorfoses se mostra mais semelhante ao Apolo mântico”, ver DETIENNE, Marcel – *Un polythéisme récrit. Entre Dionysos et Apollon: Mort et vie d’Orphée. Archives de sciences sociales des religions*. 59 (1985), p. 74. Sobre o mesmo assunto é útil consultar um outro texto de Detienne: DETIENNE, Marcel – *Forgetting Delphi Between Apollo and Dionysus. Classical Philology*. 96 (2001) 147-158. Embora seja uma proposta inovadora, a visão de Detienne vem no seguimento de uma série de autores anteriores que tinha escrito sobre a complementaridade entre Apolo e Dioniso: OTTO, Rudolph – *Dionysos...* cit., pp. 211 e ss.; JEANMAIRE, H. – *Dionysos...* cit., pp. 187 e ss.

33 ROHDE, Erwin – *Psyché...* cit., p. 311; KERÉNYI, Carl – *Dioniso. Imagem arquetípica da vida indestrutível*. São Paulo: Odysseus, 2002, p. 183.

34 Wind, num argumentação bem estruturada, recorre a uma frase da *Divina Comédia* na qual esta ideia aparece de forma bastante evidente: “Penetra o meu coração e infunde-me assim com o teu espírito, como fizeste com Mársias quando lhe arrancaste a pele dos seus membros” (Paraíso I, 13-21), ver WIND, Edgar – *Los misterios paganos...* cit., pp. 175-176.

as curas que fazia, às quais assistiam, nalguns casos, dezenas ou centenas de pessoas³⁵. Era um manancial de dados impossível de gerir até para uma estrutura com forte organização burocrática como era a Inquisição. Contudo, o que nos chegou é suficiente para ter uma boa perspectiva do fenómeno. E para ver a marca do complexo simbólico corporizado na figura do Bartolomeu-Apolo.

Num trabalho anterior referi um conjunto de casos de possessão demoníaca em que as pessoas assumiam comportamentos semelhantes a cães e a lobos. Mulheres que fugiam de noite para o mato a ladrar, ou que alegavam que o demónio as vinha buscar de noite e as levava para o mato, onde acordavam nuas, entre outros³⁶. Trata-se de um conjunto de casos que considerados isoladamente e sem referência à mecânica simbólica referida acima carecem de significação, apesar da riqueza do pitoresco.

A pesquisa posterior levou a um alargamento do número de casos. Dois em particular têm a vantagem de oferecer uma descrição do comportamento dos possuídos no decurso dos exorcismos que lhes foram ministrados, algo que não existia nos que foram referidos anteriormente.

O primeiro é o do moleiro José Antunes (1768), 30 anos, um homem com uma história de sucesso como exorcista e benzedor. Numa das cartas de denúncia com que abre o seu processo, pode ler-se que Antunes era “pessoa rustica e sem estudo de letras”³⁷. Tal não impediu que andasse “com a maior publicidade curando de todos os achaques enfermidades e feytiços por todas estas terras e villas circunvezinhas de modo que he um continuo concurso de gente a procurallo”. As pessoas vinham ter com ele ao seu moinho, denominado o “moinho do cubo”, perto de Cernache do Bom Jardim. Um desses indivíduos era, segundo a mesma denúncia, “hum homem das partes de Thomar endemoninhado, que ladrava como cam e fugia do moleiro”.

O outro caso é o do padre José de Sousa Azevedo (1731), denunciado por organizar sessões de exorcismo em Lisboa, na Rua das Canastras, perto da Sé. Eis o testemunho de um dos assistentes às práticas do referido padre:

“...no acto do exorcismo que fazia, a criatura estava quieta e socegada, mas se o exorcista lhe punha a mão na cabeça logo começava a latir como cão e dar urros como jumento dizendo o tal clérigo a huma pessoa para a qual não era chamada que tambem estava enfeitçada,

35 É exemplar o caso do moleiro exorcista José Antunes, o qual estando a explicar aos inquisidores a sua iniciação como saluador, ou seja homem de virtude, referiu o método que usava nos exorcismos afirmando a dada altura que “posto elle confitente de joelhos com as mais pessoas que estavam presentes que as vezes passarião de cem elevava elle os olhos ao ceo e bafejando a agoa pedia a bensao a Deos”, ANTT – Inq. Lisboa, proc. 221, fl. não numerado, interrogatório de 17 de Agosto de 1768. José Pedro Paiva refere também exorcismos colectivos, feitos por uma mulher de Braga, Teresa Mendes de Oliveira, em que esta “entrava numa espécie de transe, muitas das ‘vexadas’ desmaiavam, agarravam-se a ela, tudo no meio de grande gritaria”, ver PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 138.

36 RIBEIRO, António – *O complexo totalizante simbólico: religião popular, xamanismo e psicanálise nos arquivos da Inquisição portuguesa*. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. 9 (2009) pp. 99-100.

37 Os elementos aqui referidos encontram-se em ANTT – Inq. Lisboa, proc. 221, fls. 6-6v.

e respondendo lhe a mesma que nenhum mal padecia tambem lhe pos as maos e logo começou a dar os referidos sinais...”³⁸

Para além destes há um terceiro caso que reflecte de forma bastante completa o complexo simbólico da possessão em Portugal.

Catarina Fernandes era uma rapariga perturbada, filha de um lavrador, moradora no lugar de Mouros, perto de Monforte, bispado de Miranda. Saiu penitenciada em auto-da-fé celebrado em Coimbra em 1728, condenada com um degredo de 5 anos para Angola. A pena pode ser considerada excepcionalmente pesada comparativamente ao que era geralmente aplicado a este género de casos³⁹.

Catarina tinha um comportamento tal que “entrando na igreja erão taes os estrondos e terremotos que fazia... que o povo a tinha por indemuninhada”. Na igreja submeteram-na a exorcismos, durante os quais “ladrava como cão, berrava como cabra, e, com a ocasião e pretexto de estar possessa do demónio, profanava e cospia as imagens e reliquias sagradas”⁴⁰.

A rapariga confessou uma série de visões e aparições. Estas ter-se-iam iniciado quando ela tinha a idade de sete anos. Revela-se aqui o primeiro aspecto interessante do caso. Era aos sete anos que os *saludadores*, um tipo de curandeiros populares existente na Península Ibérica durante a Época Moderna, afirmavam entrar em contacto com o mundo dos mortos, em alguns casos através de um êxtase em que a sua alma era levada ao contacto com as almas dos defuntos⁴¹. Estes últimos ensinavam então o iniciado a curar, atribuindo-lhe então uma graça especial para a terapia dos males do corpo. Mas era aos sete anos também, e neste aspecto o caso de Catarina Fernandes não é único, que algumas raparigas afirmavam começar a ter contactos com o demónio⁴². Nestes casos, o padrão de comportamento incluía a fuga nocturna para um monte. Há episódios em que o demónio em forma de cão conduz a rapariga ou, noutros casos, são as próprias raparigas que adoptam um comportamento de cão ou lobo⁴³.

38 ANTT – Inq. Lisboa, proc. 9559, fl. 6.

39 ANTT – Inq. Lisboa, proc. 16312. O que sobreviveu do processo resume-se à sentença onde se pode encontrar um breve sumário do caso. Pelo sumário não é arriscado conjecturar que se terá tratado de um processo bastante extenso.

40 ANTT – Inq. Lisboa, proc. 16312, fl. 1v. Todos os elementos aqui referidos se encontram nos fólios 1 e 1v.

41 Ver o capítulo “A pelo do lobo e o apelo da noite” em RIBEIRO, António – *O Auto dos Místicos... cit.* Nesse capítulo exponho comparativamente dois casos que me parecem exemplares. O do curandeiro açoreano Amaro Fernandes, cujo processo se encontra na Torre do Tombo, ANTT – Inq. Lisboa, proc. 4782 e o da freira castelhana María Ángela Astroch, citado em HALICZER, Stephen – *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: University Press, 2002, p. 3-4. A similitude entre os dois casos a respeito do processo iniciático é seguramente mais do que mera coincidência.

42 A título de exemplo ver o caso de Maria da Ascensão, de Castelo Novo, a qual disse que com a idade de “7 annos se cazara com o demonio e... se fingia insana e caminhava para a serra da ditta villa...”, ANTT – Inq. Lisboa, Cadernos do Promotor, liv. 277, fl. 468; veja-se ainda o caso de Catarina Rodrigues, que confessou que aos sete anos começou a sofrer vexações do demónio e que o mesmo demónio a guiava pelos campos. ANTT – Inq. Coimbra, proc. 4653, fl. 13.

43 Estes casos já foram apresentados no artigo citado acima e não os irei retomar aqui em detalhe. De notar que a fuga nocturna a cavalo de um lobo aparece em vários processos que tratam de “sabbaths” em várias partes da Europa. Veja-se um processo de uma bruxa, ocorrido em Lucerna, em que a mulher era acusada entre outras coisas de andar debaixo de chuva sem se molhar

Este aspecto da idade de iniciação é, à semelhança do que foi visto para o vómito de objectos à chegada a um local sagrado, mais um exemplo da já referida ambiguidade entre possessão demoníaca ou divina. A comparação entre *saludadores* em estado estático e extático, por um lado, e possuídos em frenesim, por outro, coloca também em evidência a analogia simbólica e a homologia de funções entre a fuga nocturna do possuído para um monte e a ascensão da alma ao céu. O assunto merece, por si só, um estudo autónomo. Na realidade, a montanha simboliza um *axis mundi*, um eixo do mundo que serve de ligação entre a terra e o céu⁴⁴.

Catarina Fernandes revelou diversas aparições que o demónio lhe fazia nas mais diversas formas, animais ou humanas, bem como a consumação de um pacto e de cópula. Em certa ocasião apareceu-lhe sob a forma de Cristo crucificado, mas exibindo cornos na cabeça e pés de bode. Numa noite fugiu de casa, “conduzida pello mesmo demonio que a levara a hum monte, em o mais aspero e oculto delle a escondeo em huma cova, adonde viveo sepultada por alguns dias”. Este “chamamento” nocturno para a serra, monte ou montanha está omnipresente nos casos de possessão feminina em Portugal. E será uma das linhas de pesquisa que fará a ligação ao complexo Bartolomeu-Apolo ou, se se preferir, cão-demónio-Dioniso.

A possessão e o chamamento para uma montanha constituem traços característicos do culto dionisíaco. O ritual, de periodicidade bienal, desenrolava-se no pico do Inverno e designava-se *oreibasia*⁴⁵. Durante a subida, as ménades gritavam *eis oros* (para a montanha), de forma ritmada e permanente, uma fórmula que levou alguns autores a descortinar uma técnica de produção de estados alterados de consciência, semelhante à das sessões xamânicas de repetição de uma única palavra⁴⁶.

Contudo, basear neste detalhe a identificação da realidade verificada nos casos portugueses com o culto dionisíaco apresenta ainda problemas. A principal questão prende-se com o facto de a forma de possessão detectada em Portugal ser individual,

e de andar a cavalgar um lobo num cemitério, ver KIECKHEFER, Richard – *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. London, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1976, p. 71. De resto, a metamorfose em lobo surge num texto de um cronista de Lucerna, Hans Frund, o qual, segundo Martine Ostorero, “é o primeiro texto a descrever aquilo a que poderemos chamar um imaginário do sabbath”, ver ANHEIM, Étienne; BOUDET, Jean-Patrice; MERCIER, Franck, OSTORERO, Martine – *Aux sources du Sabbat. Lectures croisées de l’imaginaire du Sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca-1440 ca). Médiévales*. 42 (2002), p. 154.

44 Para uma perspectiva do conceito de *Axis Mundi*, desenvolvido por Eliade, e a sua relação com as montanhas ver KOROM, Frank J. – *Of Navels and Mountains: A further Inquiry in the History of an Idea*. *Asian Folklore Studies*. 51 (1992) 103-125. No contexto particular da Grécia, o encontro entre o humano e o divino dá-se geralmente na montanha, ver BUXTON, Richard – *Imaginary Greek Mountains*. *The Journal of Hellenic Studies*. 112 (1992), p. 9.

45 Em algumas regiões da Grécia, como em Atenas ou Delfos, a *oreibasia* manteve-se até ao século II d.c., embora a sua desagregação se tivesse iniciado ainda no período helenístico. Teria sido precisamente essa progressiva desestruturação do ritual que levou ao aparecimento do moderno Carnaval, ver HENRICHS, Albert – *Greek Maenadism from Olympias to Messalina*. *Harvard Studies in Classical Philology*. 82 (1978) 121-160; Sobre o mesmo assunto, ver ainda DODDS, E.R. – *Maenadism in the Bacchae*. *Harvard Theological Review*. 33 (1940) 155-176.

46 BREMMER, Jan – *Greek Maenadism Reconsidered*. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 55 (1984), p. 277.

solitária e desordenada ao passo que o ritual dionisiaco era uma celebração colectiva devidamente calendarizada.

No seu estudo sobre tarantismo e possessão no sul da Itália, Ernesto de Martino demonstra de forma clara os dois níveis presentes nesse culto de possessão: o patológico e o ritual. A dada altura, na sua obra clássica *La terra del rimorso* afirma acerca do ritual dionisiaco:

“...no menadismo, e em geral nos cultos orgiásticos femininos, encontramos a violenta secessão da comunidade civil, a fuga em direcção à solitude arbórea e aquática, a errância num estado de furor alucinado... mas encontramos também uma canalização dirigida para o controlo da desordem e a resolução da crise, para o local onde se encontra institucionalizado um local de culto na áspera solitude montanhosa e selvagem...”⁴⁷

Como teoria geral, de Martino vê no menadismo uma forma de canalizar situações de histeria e patologia, enquadrando-as num horizonte ritual⁴⁸. Sabe-se ainda que estas situações de fuga nocturna para zonas ermas e montes existiam também a um nível individual na Grécia e que afectavam essencialmente raparigas não casadas, o que oferece um curioso paralelo com o caso português⁴⁹.

Mas existe um paralelo ainda mais surpreendente. Na Antiguidade grega, nos casos de possessão individual como na possessão por Dioniso, o possuído sente-se muitas vezes impellido pela entidade possensora a cometer suicídio. E esse acto parece estar igualmente sujeito a uma prescrição ritual: deve assumir a forma de afogamento na água ou enforcamento⁵⁰. É esta a regra. Surpreendentemente, no caso português o padrão é exactamente o mesmo⁵¹.

Esta tendência suicida da possessão, obedecendo a formas estipuladas, parece apontar, como referi, para uma certa ritualização. Ernesto de Martino viu no padrão afogamento/enforcamento um horizonte ritual bem definido. Para este autor, por detrás

47 DE MARTINO, Ernesto – *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore, 1961, pp. 206-7 (tradução da minha autoria).

48 Dodds, na sua introdução às *Bacchae* de Eurípides, traçou uma hipótese semelhante, com a diferença de que em vez de falar de um enquadramento ritual para pulsões histéricas individuais, fala de um enquadramento ritual de casos de histeria de massa, apoiando-se na comparação com casos ocorridos no Ocidente Medieval, ver DODDS, E.R. – Introdução in EURIPIDES – *Bacchae...* cit., p. xiv.

49 O tratado de Hipócrates “A doença das virgens” descreve uma série de condições provocadas pela retenção do sangue menstrual, ver SIMON, Bennett – *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1978, p. 243.

50 Para o suicídio provocado pela possessão de Dioniso, ver SABATUCCI, Dario – *Essai sur le mysticisme grec*. Paris: Flammarion, 1982, pp. 61-2; para os casos individuais ver SIMON, Bennett – *Mind and Madness...* cit., p. 243.

51 Os casos em que o possuído afirma que o espírito possessor (demónio) o convida a enforcar-se não é um exclusivo português nem da Antiguidade grega. Barbara Newman apresenta casos semelhantes para a Idade Média (NEWMAN, Barbara – *Possessed by the Spirit...* cit., pp. 747-8) e Erik Midelfort relata um outro na Alemanha da Época Moderna (MIDELFORT, Erik – *The Devil and the German People: Reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth-Century Germany* in OZMENT, Steven – *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation. Sixteenth Century Essays & Studies*, vol. 11. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1989, p. 116).

do gesto irracional de a pessoa se lançar à água está a imersão catártica, presente nos cultos de possessão, ao passo que o enforcamento remete para o ritual da “altalena”, um rito em que as raparigas solteiras agitavam bonecas nos ramos das árvores durante o festival dionisíaco das *Anthesterion*, uma festividade dos mortos. Este autor interpretou o ritual como uma forma de sublimar os instintos suicidas das raparigas⁵².

No dia 27 de Março de 1760, Frei Joaquim de Santa Ana, leitor de Moral no seminário da Guarda escreveu ao Santo Ofício acerca de uma epidemia de possuídos que frequentavam a Sé buscando alívio para os tormentos que o demónio lhes dava. Refere que uma dessas pessoas, sem especificar se se tratava de homem ou mulher, se queixava “que o Demónio a levava dali longe e atormentava, levando a a huma ponte dali a huma legoa”⁵³. O autor da carta revela que esses indivíduos faziam desacatos na Sé e que “se querião enforcar com huns baraços e sabendo que os confessores acudião para que o não fizessem entendi ser nelles ignorância”.

São vários os registos em que a figura do possuído surge ligada ao enforcamento. Tal podia assumir um tom persuasivo, como no caso de Joana Roldão (1683), a quem o demónio tentou convencer de “que se queria ter descanso nos trabalhos que padecia e ir gozar a bem aventurança na outra vida se afogasse com o lenço que tinha na cabeça”⁵⁴. Ou como no caso de Antónia Rodrigues (1675), de Abrantes, a quem o demónio aparecia na forma de mulher:

“...offerecendo lhe por varias vezes cordas e cordois para se enforcar, metendosse dentro nella confitente, e quando entrava nella sentia a modo de huma cobra que lhe fazia inchar o estomago com tal aperto e ançia que pegando nella confitente quatro ou sinco pessoas a não podião sigurar, e neste tempo dezejava ella confitente sair se de caza, e ir se afogar no Tejo ou enforcar como a ditta mulher lhe dizia...”⁵⁵

Noutras situações o tom era de ameaça. Foi o caso de João Morato (1580), a quem o demónio pediu a própria filha. Ao ver o seu pedido recusado, lançou-lhe uma corda aos pés dizendo-lhe que “se enforcasse com a corda porque aquillo lhe avia elle de dar”. Já no caso da visionária Engrácia Pires (1621), da Sertã, foi ao passar junto de um ribeiro que ouviu uma voz que lhe disse que a havia de enforcar⁵⁶. Um outro exemplo: o caso de Bento d’Assunção (1697), a quem o demónio apareceu em forma de burro “sem orelhas e muito grande que nem era branquo nem preto como hum tacho em mareado, o qual trazia hum corda dizendo lhe que o havia de afogar”⁵⁷. A ameaça

52 DE MARTINO – *La terra del Rimorso... cit.*, p. 209 e ss. É de notar que quer o elemento água, quer o elemento suspensão numa árvore, estão presentes no mito de Mársias.

53 ANTT – Inq. Lisboa, Cadernos do Promotor, liv. 313, fl. 280.

54 ANTT – inq. Lisboa, proc. 5187, fl. 8.

55 ANTT – Inq. Lisboa, proc. 9577, fl. 49.

56 ANTT – Inq. Lisboa, proc. 7879, fl. 10.

57 ANTT – Inq. Évora, proc. 5111, fl. 18.

poderia ainda surgir quando a pessoa estava num estado de êxtase, como aconteceu a Maria de Faria (1587), uma rapariga de vinte anos, residente em Lisboa, a quem o demónio apareceu sob a forma de um cão negro. A partir desse momento começou a ter “acidentes”, ou seja, caía num estado de letargia. Durante esses momentos via a figura de um eremita que chamava por ela e lhe dizia que a queria enforçar⁵⁸.

Como se disse, a outra vertente do suicídio demoníaco referia-se ao afogamento na água. O modelo mais comum era o convite do demónio a que a pessoa se lançasse a um poço, como se passou com uma Clara Varela (1720), de Arraiolos, a quem “sendo rapariga de onze annos pouco mais ou menos, o demonio a instigava a que se lançasse a hum poço”⁵⁹. Foi igualmente o caso de uma outra Clara, moradora em Coimbra, antiga filha espiritual do famoso missionário Bartolomeu do Quental, a quem o demónio apareceu em forma de porco dentro de um poço convidando-a a que se aproximasse⁶⁰.

Como se vê, os pontos de contacto entre as formas de possessão da Antiguidade e as que se verificam no período Moderno em Portugal parecem acompanhar a leitura feita no início deste artigo acerca das raízes ocultas da iconografia de S. Bartolomeu. Uma questão, porém, permanece: que significado atribuir à questão da exibição da pele? No início desta pesquisa apresentou-se em traços gerais a ideia de que a pele, enquanto revestimento, consagra a fronteira e encerra no seu interior a totalidade do “eu”. Por oposição, pode pensar-se que uma pele que não seja a própria nunca é neutra. Sendo pele, corresponde à identidade do “outro”. Logo, quando se veste uma pele está-se a assumir uma outra identidade. E se for uma pele de animal está a assumir-se uma identidade animal⁶¹.

Na Antiguidade latina, o termo *versipellis* significava “aquele que muda de pele à sua vontade” e tinha como significado, entre outros, homens que assumiam identidades animais, especificamente a de lobo⁶². Na sua vertente popular, porém, *versipellis* podia adquirir uma designação ligeiramente diferente. Não significava apenas mudar de pele mas podia referir-se à pele invertida, ao uso da pele ao contrário, com a parte de dentro para fora⁶³.

Em 1884 foi publicado em Portugal um relatório acerca das condições em que estavam instalados os alienados em Portugal. O relatório, bastante amargo e crítico da

58 ANTT – Inq. Lisboa, proc. 9862, fls. 8-8v.

59 ANTT – Inq. Évora, Cadernos do Promotor, liv. 258, fl. 177.

60 ANTT – Inq. Coimbra, Cadernos do Promotor, liv. 327, fl. 204, (a referência a Bartolomeu do Quental aparece no fólio 202).

61 No xamanismo siberiano, por exemplo, a iniciação comporta um momento de êxtase em que o xamã é visitado por animais que lhe são enviados por espíritos. O objectivo é que o neófito confeccione um fato com as suas peles para que possa assumir uma nova identidade, ver ELIADE, Mircea – *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1978, p. 102.

62 BATTAGLIA, Salvatore – *La coscienza letteraria del Medioevo*. Napoli: Liguori, 1965, p. 368, nota 1.

63 SMITH, Kirby F. – An historical study of the Werewolf in Literature. *Publications of the Modern Language Association*. 9 (1894), p. 9.

situação vigente, era da autoria do clínico António Maria de Senna. Na introdução o autor louvava a ilustração que os tempos modernos trouxeram ao estudo das patologias mentais, lamentando o obscurantismo e barbárie dos séculos precedentes. Sem referir a maior parte das suas fontes, o autor vai fazendo uma resenha acerca da forma como a patologia mental era tratada no passado:

“... um doente julgava-se sem cabeça, punham-lhe um boné de chumbo para ver se o aumento de peso lhe mostra a falsidade da sua convicção. Uma hystérica imaginava ter uma serpente no estomago, davam-lhe um vomitivo e lançavam-lhe subrepticamente um lagarto no vomito... um desgraçado de Pádua crê-se lobis-homem e com a pelle virada para fora, golpeam-lhe os braços e as pernas para o convencer do contrário e morre de hemorragia...”⁶⁴

Este texto tem um interesse duplo para o estudo da questão da possessão em Portugal. É que a crença de que se tem uma cobra no estômago, que se contorce e faz inchar a barriga corresponde simbolicamente à possessão pelo espírito de um morto, como já tentei demonstrar noutro artigo⁶⁵. Por outro lado, e esse é o elemento central para a pesquisa que aqui está em causa, temos a ideia da pele do avesso. É o próprio “licantropo” que o afirma. Trata-se de um alienado de Pádua, mas esta ideia de inverter a pele está também presente no folclore português concernente aos lobisomens. Segundo Consiglieri Pedroso, uma das formas que o povo preconizava para “quebrar o encanto” aos lobisomens é “voltar lhe o fato do avesso”. Numa outra versão, apresentada pelo mesmo autor, o lobisomem deveria ser agarrado, sentado numa pedra branca e vestido com uma camisa virada ao contrário⁶⁶. A identificação entre pele e fato é aqui bastante óbvia.

A pele é, portanto, um elemento fundamental da possessão. Atestam-no os testemunhos, muitas vezes directos e em primeira mão, de licantropos que afirmam receber uma pele de lobo directamente das mãos do demónio, de que, vestindo-a, resulta uma transformação animalesca⁶⁷. Caroline Oates, estudando o fenómeno da licantropia

64 SENNA, A.M. de – *Os alienados em Portugal. I. Historia e Estatistica*. Lisboa: Administração da medicina contemporânea, 1884, pp. x-xi.

65 Nesta forma de possessão aparece muitas vezes a crença de que da mesma pode resultar uma gravidez e um parto de uma figura extraordinária, simultaneamente messiânica e ligada ao mundo dos mortos, ver RIBEIRO, António – O complexo totalizante... cit, pp. 95-96. Curiosamente, à altura da redacção deste artigo ainda não tinha conhecimento do texto de António Maria de Senna.

66 PEDROSO, Consiglieri – O lúbis-homem. *O Positivismo*. 3 (1881), pp. 251-52. A ideia de usar roupa virada ao contrário como forma de marcar um estágio de alteridade, de mudança, de ruptura com o estado natural das coisas existia na cultura popular em diversas partes da Europa, ver CLARK, Stuart – *Thinking With Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 18.

67 Veja-se o caso de Jean Grenier, julgado como pretense licantropo em Bordéus em 1603, acusado de um conjunto de homicídios, e que afirmou ter recebido uma pele de lobo das mãos do “Senhor da Floresta”, MANDROU, Robert – *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle. Textes inédits*. Paris: Fayard, 1979, pp. 43-45; do pastor flamengo que recebeu uma pele de lobo das mãos do demónio com a condição de que a usasse para assustar as pessoas, ver SMITH, Kirby F. – An historical study... cit., p. 29; ou o famoso caso do lobisomem livónio Thiess, o qual quando caía num estado de letargia afirmava ir ao Inferno em forma de lobo depois de despir a roupa e vestir uma pele de lobo, LECOUEUX, Claude – *Hadas, brujas y hombres lobo: Historia del doble*. Palma de Mallorca: José de Olañeta Editor, 1999, p. 141. Sobre o assunto é também útil consultar MADAR, Maia – *Estonia I: Werewolves*

no Franco-condado, uma região em que a incidência do fenómeno era bastante elevada, identificou quatro formas de transformação em lobo: despindo a roupa (nudez ritual); untando o corpo com um unguento; usando uma pele de lobo; recorrendo a outros objectos mágicos ou vestimentas⁶⁸. Em Portugal, nos casos apurados nos arquivos inquisitoriais, apenas existe o primeiro modelo, a nudez ritual⁶⁹. A mesma nudez que na Antiguidade grega algumas raparigas exibiam nas suas errâncias pelos montes⁷⁰.

A pele torna-se assim a própria essência do “eu” e, como tal, confunde-se com aquilo que constitui o reduto mais profundo e íntimo do indivíduo: a sua alma⁷¹. E a alma permanece, é imortal, ultrapassa a vida, a morte, a ascensão e o declínio. Está acima da corrupção do tempo.

Num processo de 1519 da Inquisição de Moderna contra uma mulher chamada Zília, pode ler-se a dada altura, numa das sessões de confissão da ré, que ela fora levada por uma Senhora a um *sabbath* onde mataram e comeram um boi, após o que recolheram os ossos do animal, colocaram-nos dentro da pele e a Senhora, tocando-lhe com um bastão, ressuscitou o animal⁷². Mitos com uma narrativa semelhante, obedecendo

and Poisoners in ANKARLOO, Bengt; HENNINGSEN, Gustav – *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 1990, principalmente as páginas 270-71.

68 OATES, Caroline – Metamorphosis and Lycanthropy in Franche-Comté, 1521-1643 in FEHER, Michel; NADDAFF, Ramona; TAZI, Nadia (Ed.) – *Fragments for a History of the Human Body, Part One*. New York: Urzone, 1989, p. 310.

69 Embora seja um elemento recorrente, ele é ainda mais evidente em dois casos, um da Cova da Beira, de uma rapariga que corria para o monte conduzida pelo demónio em forma de lobo, acordando nua, e num outro de uma mulher que fugia durante a noite, despindo-se e lançando-se numa cova, ver RIBEIRO, António – O complexo... *cit.*, pp. 100. Já José Pedro Paiva tinha notado, para o contexto português, esta prevalência da nudez, quer nos relatos de *sabbaths* quer nas práticas extáticas de contacto com os mortos, PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição... cit.*, p. 159. O facto de alguns indivíduos se despirem ritualmente para entrar num estado de letargia e êxtase, facto que é atestado desde a Antiguidade, é outro dos elementos que reforça a analogia simbólica entre a fuga nocturna e a ascensão da alma em êxtase ao mundo dos mortos, CULIANU, Joan Petru – *Psychanodia I. A survey of the evidence concerning the ascension of the soul and it's relevance*. Leiden: J. Brill, 1983, p. 37. Veja-se o caso dos *táltos* húngaros, uma espécie de xamãs que afirmam combater em êxtase, com a alma, enquanto o corpo está num estado letárgico. Antes desses combates eles “despem-se para ficarem tão nus como quando nasceram”, ver KLANICZAY, Gábor – *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*. Cambridge: Polity Press, 1990, p. 142.

70 JEANMAIRE, H. – *Dionysos... cit.*, pp. 209-210.

71 Hesíodo, referindo-se à mudança da pele da serpente afirmou que apenas a *psyché* (a alma) permanece, BREMMER, Jan – *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: University Press, 1983, p. 127. Nas línguas nórdicas, o mesmo vocábulo *hamr* designa simultaneamente os conceitos de pele, duplo (no sentido de desdobramento corpo/alma) e coifa, ou seja, a membrana amniótica, LECOUTEUX, Claude – *Hadas... cit.* p. 113. Isto explica, provavelmente, porque é que, em diversas culturas, se considera que a criança que nasce ainda envolvida na membrana amniótica tem a capacidade de ver e contactar os mortos, bem como a de se desdobrar. A este propósito vejam-se, para uma abordagem psicanalítica, BELMONT, Nicole – *Les signes de la naissance: Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*. Brionne: Gérard Monfort, 1971, e numa perspectiva mais antropológica e histórica, GINZBURG, Carlo – *Os andarilhos do bem. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. No leste da Europa, a distinção entre feiticeiros benéficos e bruxas era feita através da tonalidade, branca ou negra, da membrana amniótica em que vinha envolvidos à nascença, ver PÓCS, Eva – *Le sabbat et les mythologies indo-européennes* in JACQUES – CHAQUIN, Nicole; PRÉAUD, Maxime – *Le sabbat des sorciers en Europe (Xve-XVIIIe siècles)*. Grenoble: Jérôme Millon, 1993, p. 31. Refira-se ainda que na Hungria se profetizava que “quem nascia com a coifa morria pela corda”, o que aponta para a associação entre possessão e enforcamento, referida atrás, ver FORBES, Thomas R. – *The Social History of the Caul. The Yale Journal of Biology and Medicine*. 25 (1953) 497.

72 BERTOLOTI, Maurizio – *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria. Quaderni Storici*. 41 (1979), pp. 470 e ss..

ao padrão dos ossos recolocados no interior da pele e posterior ressurreição foram identificados em diversas partes do Mundo⁷³. A pele funciona como último reduto da identidade, ela é a única que permanece. Estava presente antes da morte e está presente na ressurreição. Mas o mais interessante e surpreendente é verificar que o tema aparece na lenda de S. Bartolomeu contada por Jacques de Voragine. Nela, o santo aparece em sonhos a um monge e ordena-lhe que recolha os seus ossos, que tinham sido dispersos pelos muçulmanos após a invasão da ilha de Lipari, onde repousavam. Nessa ocasião teria dito ao monge que os seus ossos seriam facilmente reconhecíveis, pois brilhariam na noite com uma luz incandescente⁷⁴.

O santo que carrega a pele sobre o braço exige que lhe recolham os ossos. Há um nexos evidente com o mito de renascimento narrado acima. Diversos autores interpretaram este mito xamânico como o reflexo de uma cultura própria de caçadores, um ritual de perpetuação da caça. Mircea Eliade, sustentando esta tese, declarou que “o osso simboliza a raiz última da vida animal, o molde da qual a carne continuamente renasce”⁷⁵. Contudo, nenhum dos autores que consultei fez a ligação entre este mito e um ritual grego com o qual partilha fortes semelhanças. Trata-se de uma cerimônia que decorria no mês de Junho denominada *Dipolia* ou *Boufonia*. Nesta, um boi era morto, a carne era consumida e a pele era cheia de palha. Depois, como se o animal tivesse sido devolvido à vida, era novamente atrelado à charrua⁷⁶. Como se pode constatar, mantém-se intacta a sequência da morte, desmembramento, consumo da carne, enchimento da pele, ressurreição. A referência aos ossos desaparece e a colocação do boi na charrua torna problemática a importância de se tratar ou não de uma sociedade de caçadores. Não se pretende aqui negar categoricamente que a origem fosse essa. O que se pretende é demonstrar que o significado do mito ultrapassa essa referência antropológica.

Mais uma vez, entre ossos e palha, o que permanece é a pele. Mitos que comportam a sequência da morte de um animal ou homem, o consumo da sua carne, enchimento de uma pele ou roupa (foi visto que o funcionamento simbólico é idêntico) com palha, e posterior ressurreição existem disseminados no folclore europeu e podem

73 Há registos para a Europa, Ásia, América Setentrional e África, ver GINZBURG, Carlo – *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 227. O mito estava ainda vivo na cultura popular em Itália mais de um século depois do processo de Modena, ver PROSPERI, Adriano – *Credere alle streghe: inquisitori e confessori davanti alla “superstizione”* in *Bibliotheca Lamiarum. Documenti e immagini della stregoneria dal Medioevo all’Età Moderna*. Pisa: Pacini, 1994, p. 21. Para a região da Baviera ver BEHRINGER, Wolfgang – *Shaman of Obertsdorf. Conrad Stoecklin and the Phantoms of the Night*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998, pp. 39-46.

74 VORAGINE, Jacques de – *La légende dorée...* cit., pp. 457-458.

75 ELIADE, Mircea – *Rites and symbols of initiation*. Woodstock, Connecticut: Spring Publications, 1958, p. 92. A mesma tese foi adoptada por BERTOLLOTTI, Maurizio – *Le ossa...* cit., p. 476 e PROSPERI, Adriano – *Credere alle streghe...* cit., p. 21.

76 BURKERT, Walter – *Homo Necans...* cit., pp. 136-143; MAUSS, Marcel – *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Minuit, 1968, pp. 274-283. Carlo Ginzburg, sem referir este festival, estabeleceu, contudo, um nexos entre o mito e a Antiguidade grega, reconhecendo a sua influência nos mitos de Tântalo, Lycaon e Dioniso, ver GINZBURG, Carlo – *História noturna...* cit., p. 228-231.

ser vistos de forma avulsa em vários processos de bruxaria⁷⁷. Um excelente exemplo é a crença medieval, referida por Burchard de Worms, de que as bruxas podem comer um homem, encher-lhe a pele de palha e ressuscitá-lo⁷⁸.

Toda esta mitologia de morte e renascimento, seja com ossos ou palha, mas sempre pela pele, deixou ecos fragmentários nos arquivos da Inquisição portuguesa. Um deles aparece em 1759 em Vilarinho, uma aldeia perto de Mondim de Basto. O ambiente que aí se vivia era de estupefacção, criada pela emergência de uma congregação que esperava um desfecho apocalíptico através de um dilúvio de areia. A principal figura dessa congregação era um homem de 33 anos chamado João Pinto, um indivíduo cujo perfil assume em larga medida contornos xamânicos. Atribuíam-se-lhe os prodígios mais extraordinários, ao ponto de uma das testemunhas do processo, habitante em Vilarinho, ter afirmado que “ouvio elle que nesse congresso levantaram hum homem de palha e que este fallara”⁷⁹. Menos evidente, mas passível de uma interpretação semelhante é o caso de um homem que crucificou um boneco de palha em Santa Maria de Labrijó, Ponte de Lima (1747). As razões que o levaram a isso, bem como a sua própria identidade não ficam, contudo, absolutamente claras. Vários elementos, porém, apontam para a execução de um ritual mágico⁸⁰.

Por outro lado, também o mito do renascimento pelos ossos surge, não em Portugal continental mas no contexto colonial, no arquipélago de Cabo Verde. Aparentemente, contudo, a transmissão do mito terá sido feito por via erudita. Na denúncia contra o padre Diogo Monteiro Correia, feita por volta de 1719, pode ler-se que este padre era suspeito de ter pacto com o demónio e que só tinha decidido tornar-se sacerdote “porque só sendo o poderia fazer o que quizesse porque o veneno amatorio se compunha da sagrada particulla”⁸¹. A expressão “veneno amatório” aponta imediatamente para alguém com interesses na área da alquimia e do ocultismo. De facto, o denunciante afirma ainda que “o denunciado tinha hum livro dos prohibidos de Jacob Vecro... por onde fez cousas que parecem sobrenaturais”. Jacob Vecro será, com toda a probabilidade, o médico e alquimista suíço Johannes Jacob Wecker (1528-1586). O padre Diogo Monteiro tinha uma temível aura de mago. Um antigo escravo seu

77 É possível discernir o mito em diversas referências de bonecos de palha que ganham vida. Alguns, dizem os próprios interrogados, são usados para fazer viagens ao local do sabbath, ver COHN, Norman – *Démonolatrie et sorcellerie au Moyen Âge. Fantômes et réalités*. Paris: Payot, 1982, p. 144; MOTZ, Lotte – The Winter Goddess: Percht, Holda, and Related Figures. *Folklore*. 95 (1984), p. 159; SIMPSON, Jacqueline – Margaret Murray: Who Believed Her, and Why? *Folklore*. 105 (1994), p. 91. Curiosamente, estas viagens em bonecos de palha têm um paralelo absolutamente idêntico na iniciação xamânica, ver MARJANIC, Suzana – Witche’s zoopychonnavigations and the astral broom in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanic techniques of ecstasy (and trance). *Studia Mythologica Slavica*. 9 (2006), p. 181.

78 Citado em CACIOLA, Nancy – Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture. *Past and Present*. 152 (1996) 3-45, p. 35.

79 RIBEIRO, António – *Um buraco no Inferno: João Pinto, o lavrador heresiarca e a Inquisição*. Viseu: Palimage, 2006, p. 22.

80 Ver ANTT – Inq. Coimbra, Cadernos do Promotor, liv. 390, fls. 8 e ss.

81 A datação foi feita por comparação com outros documentos que lhe estão cosidos, os quais referem o ano de 1719, ver ANTT – Inq. Lisboa, Cadernos do Promotor, liv. 281, fl. 113.

afirmou que em certa ocasião “lhe vira comer huma galinha e ajuntando os ossos em hum prato que tinha sobre a meza e dando sobre a meza huma pancada fazia converter os ditos ossos outra vez em galinha”. É a reprodução fiel do mito tal como aparece no processo de Modena, onde não falta sequer a pancada que faz voltar o animal à vida.

O facto é que este mito fora o suficiente para manter sob um reino de terror os escravos do dito padre. Este desincentivava as fugas fazendo-lhes crer que rapidamente seria capturados porquanto tinha:

“...hum cavalleiro o qual se formava de huma galinha que o denunciante metia debaxo do hum balayo, que he hum grande sesto ou canastra, a noite ao deitar da cama e com algumas palavras que dizia a fazia sahir debaxo e voando para a dita cama se convertia em hum cavaleiro que hia buscar lhe os ditos negros...”

A história do cavaleiro que nasce de uma galinha deriva em linha directa do renascimento dos ossos que o seu antigo escravo afirmou que lhe viu fazer. Mas impõe-se a questão da origem do mito. A denúncia não especifica qual era o livro de Jacob Wecker que Diogo Monteiro utilizava. Não obstante, no livro *Secrets of Art and Nature*, escrito pelo físico suíço, descreve-se um método para fazer dançar à mesa uma galinha morta. Para tal prescrevia-se que se enchesse o estômago do animal com uma mistura de mercúrio e pólvora⁸². Não se fala, no entanto, na pele ou na recollecção dos ossos, embora na mesma obra exista um avultado número de receitas utilizando ossos, humanos e animais.

Admitamos, portanto, que a transmissão se fez por via erudita. Estaríamos nesse caso perante a transmissão de um mito eurasiático a uma ilha num arquipélago atlântico, feita por via colonial. Nos outros dois casos anteriores, porém, há uma influência popular que parece ser bastante evidente. Como tese geral não será temerário postular que existia na cultura popular um fundo mítico relacionado com a ideia de morte e renascimento e que esse fundo se reflectia ainda em práticas rituais. Práticas que, no período já tardio em que nos chegam estas referências, se encontravam já em completa desagregação.

Regresse-se aos bonecos de palha miraculosamente dotados de vida. Num artigo publicado no final do século XIX, A.G. Bather interrogava-se acerca do simbolismo de um trecho das *Bacchae*, de Eurípides. No momento culminante do texto, Penteu, o rei tebano que se opunha em vão ao triunfo do culto dionisíaco na sua cidade, é morto e desmembrado pelas ménades, nas quais se encontrava a sua própria mãe. Penteu estava sobre uma árvore, disfarçado de mulher, para poder espiar as oficiantes do culto. Bather reconheceu neste passo um momento chave: “o transvestismo de Penteu é talvez

82 Cf. WECKER, John – *Eighteen books of the secrets of Art and Nature*. London: Simon Miller, 1661, fl. 143. Esta obra circulava em latim desde o século XVI em várias partes da Europa. Em Portugal existem poucos exemplares das edições latinas, encontrando-se todas as que pude apurar na Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa.

o ponto mais difícil de explicar em toda a história. A ênfase colocada neste facto e o carácter meio cómico dado à cena por Eurípides parecem tornar impossível que se trate apenas de um disfarce ditado pelas circunstâncias do momento”⁸³. Bather coloca, desta forma, a questão no plano simbólico. Recorrendo a um método comparativo, este autor estabeleceu um paralelo entre a cena de Penteu e um traço folclórico europeu de grande dispersão: a suspensão de bonecos de palha, muitas vezes vestidos de mulher, em árvores, postes e outros objectos semelhantes. Os exemplos, todos unidos entre si por uma grande coerência formal, vão desde a Itália Meridional (Palermo) até ao Báltico (Estónia)⁸⁴.

À luz da pesquisa desenvolvida até aqui, a análise de Bather parece ter fundamento. Os bonecos de palha e o tema da suspensão parecem traçar um certo perfil familiar entre Mársias e Dioniso. Para além do mais, inscreve os dois no complexo simbólico da pele, aproximando-os da iconografia de S. Bartolomeu. Estamos sempre no interior de um complexo simbólico que se vai repetindo e assumindo novas formas, mantendo inalterado o conteúdo. A permanência de um padrão a três tempos: morte-desmembramento-ressurreição.

Este padrão existe no mito que estrutura a própria figura de Dioniso. O Dioniso criança, morto pelos titãs que consumiram a sua carne, foi posteriormente recomposto e ressuscitado pelo seu pai, Zeus, a partir do coração, que fora deixado intacto pelos algozes. A existência de um padrão comum que subjaz a todos os mitos de desmembramento que implicam este processo triádico, presentes em diversos pontos da Europa, é hoje aceite de forma generalizada. Existem, no entanto, interpretações diversas. Alguns autores, apoiando-se em Diodoro Sículo, pretendem ver no tema do desmembramento de Dioniso uma alegoria à produção do vinho⁸⁵. Richard Seaford observou que o tema do desmembramento e posterior unidade através do vinho não anula a questão central. Trata-se de uma representação da alternância dialéctica entre o uno e o múltiplo. Em suma, trata-se do fluir do mundo⁸⁶.

83 BATHER, A.G. – The problem of the Bacchae. *The Journal of Hellenic Studies*. 14 (1894), pp. 249-50.

84 BATHER, A.G. – The problem... *cit.*, pp. 250-51. A tese de Bather é partilhada por diversos autores. Jeanne Roux, por exemplo, referindo-se ao mesmo episódio de Penteu afirma que “estas peripécias não nasceram da fantasia de poetas. Elas constituem um cenário ritual que tem antecedentes e paralelos muito precisos em diversas cerimónias do folclore universal destinadas a celebrar a renovação”, ver ROUX, Jeanne – Introduction in EURIPIDES – *Les bacchantes*. Paris: Les Belles Lettres, 1970, p. 16.

85 TURCAN, Robert – *Les sarcophages romains a représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d’histoire religieuse*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1966, p. 560; EDMONDS, Radcliffe – Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin. *Classical Antiquity*. 18 (1999) p. 51. DARAKI, Maria – *Dionysos... cit.*, p. 54.

86 Ainda mais surpreendente é a interpretação que Seaford faz do tema da dialéctica, a qual seria uma alegoria do transe místico, da união com a divindade, feita através da passagem da fragmentação para a unificação mental, SEAFORD, Richard – *Dionysos*. London; New York: Routledge, 2006, p. 114. O que é surpreendente é que esta forma de transe fragmentação/unidade corresponde de forma perfeita à técnica de êxtase designada por *recogimiento*, prescrita pelo fundador da literatura mística espanhola, Francisco de Osuna, no século XVI. Para Osuna, uma tal técnica correspondia a “muitas coisas que se juntavam, bem como algo que poderia estar desmembrado em várias partes e estava agora unido”, ver OSUNA, Francisco de – *The Third Spiritual Alphabet*. New York: Paulist Press, 1981, p. 169.

Este mito era permanente reatualizado no culto dionisiaco, através da morte e desmembramento de uma vítima de substituição que simbolizava o Dioniso-criança. Na Beócia, uma região do mundo grego antigo, acreditava-se que o sacrifício de um bode substituiria um antigo ritual de sacrifício de crianças⁸⁷. Tal ritual designava-se *Sparagmos* e era seguido por um outro, a *omophagia*, o consumo da carne crua. Neste rito a dois tempos, as ménades representavam os titãs e os animais sacrificados representavam o próprio deus Dioniso⁸⁸. O consumo da sua carne era um símbolo de união e comunhão mística com o próprio deus⁸⁹.

São complicados os fios que tecem as relações entre o mito e o ritual. Entre o deus e a vítima sacrificial de substituição. Não é crível que existissem sacrifícios humanos, pelo menos nos períodos menos remotos. Mas existia o mito, permanentemente renovado, do desmembramento de uma criança.

Ao longo dos séculos, este mito do infanticídio ritual, da criança desmembrada, foi usado para culpabilizar grupos desviantes. Foi usado pelos pagãos contra os cristãos e vice-versa. Foi utilizado contra judeus e hereges. Cristalizou-se finalmente, a partir do século XIV, no imaginário do *Sabbath* demoníaco⁹⁰. Aí, é a bruxa que oferece a carne e o sangue dos recém-nascidos ao seu deus cornudo, num ritual orgiástico.

De facto, o infanticídio surge como um elemento estruturante do mito das reuniões das bruxas. Ele é mencionado nas fontes mais antigas que referem o *Sabbath* e a sua presença impôs-se de forma duradoura⁹¹. Um pormenor porém, merece ser mencionado. Trata-se apenas de um detalhe. No entanto, analisado à luz da exposição que aqui se fez, trata-se de um detalhe que convida à reflexão.

Escrevendo no século XII, muito antes de ter início a formação do imaginário do *Sabbath*, João de Salisbury descrevia no seu *Policraticus* uma crença popular em reuniões nocturnas em que “crianças são sacrificadas às lâmbias, cortadas em bocados e devoradas sofregamente; depois, absolvidas pela presidente, são vomitadas e reconduzidas aos seus berços”⁹². Morte, desmembramento, reconstituição. O mesmo padrão que temos vindo

87 OTTO, Walter F. – *Dionysos... cit.*, p. 177. O sacrifício do “animal substituto” implicava dotá-lo de características humanas, nomeadamente vesti-lo ou calçá-lo, ver BURKERT, Walter – *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1995, pp. 73-75. Em sentido inverso, podia-se dotar a criança de atributos animais, como no caso do “infante cornudo”, ver KERÉNYI, Carl – *Dioniso... cit.*, p. 211-12.

88 DARAKI, Maria – Aspects du sacrifice dionysiaque. *Révue de l'Histoire des Religions*. 197 (1980) p. 151. Este ritual é referido nas constituições do culto dionisiaco em Mileto e é atestado por Plutarco e outros autores, cf. DODDS, E.R. – Introdução in EURIPIDES – *Bacchae... cit.*, p. xiv.

89 Sobre a interpretação do *sparagmos* e *omophagia* como uma forma de comungar da essência da própria divindade ver DODDS, E.R. – *Maenadism... cit.*, p. 165; GUTHRIE, W.K.C. – *Les grecs... cit.*, p. 285 e COCHE de la FERTÉ, Etienne – *Penthée et Dionysos. Nouvel essai d'interprétation des “Bacchantes” d'Euripide in Recherches sur les religions de l'Antiquité Classique*. Genève, Paris: Droz, Champion, 1980, p. 159.

90 Sobre o infanticídio como obsessão ver PROSPERI, Adriano – *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*. Torino: Einaudi, 2005, pp. 20-44.

91 OSTORERO, Martine – L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.). *Cahiers Lausannois d'histoire médiévale*. 26 (1999), p. 320.

92 Citado em CARO BAROJA, Julio – *As bruxas e o seu mundo*. Lisboa: Vega, 1988, p. 95.

a seguir. Descontextualizado, um tal ritual é completamente absurdo e incompreensível. Interpretado à luz da exposição anterior torna-se perfeitamente claro. A crença revelada por Salisbury parece constituir um elo perdido na complexa cadeia que liga os rituais da Antiguidade ao mito moderno do *Sabbath*. O infanticídio simbólico ritual precede o infanticídio demoníaco que era, acreditava-se, não simbólico mas efectivo.

Uma tal análise coloca a nu as fragilidades que têm as leituras demasiado simplistas do mito do *Sabbath*, as quais não vêm nele mais do que um anti-mundo, moralmente invertido, ou simplesmente uma forma de culpabilização da cultura popular, imposta a partir de cima, pelas elites, ao povo⁹³. É de admitir que as raízes são mais profundas e a realidade é mais complexa⁹⁴.

Sobre a questão da demonização de alguns mitos existentes na cultura popular impõe-se uma observação. O elemento do desmembramento, de corpos retalhados, de carne separada dos ossos em caldeirões é comum ao xamanismo, ao ritual dionisíaco e ao imaginário demoníaco⁹⁵. O mito permaneceu perfeitamente reconhecível em algumas práticas funerárias que existiam ainda na Idade Média⁹⁶. A considerar-se a ideia de que tal mito iniciático simboliza uma representação da dialéctica e do devir, então merece ser referida a aguda intuição de Caroline Walker Bynum, ao notar que “nas visões e contos da Alta Idade Média, o céu é o terreno do ouro, jóias e cristal, ao passo que o inferno é o local da digestão e excreção, processo, metamorfose e fluídos”⁹⁷.

93 Sobre o infanticídio como inversão dos padrões morais ver LEVACK, Brian – *The witch-hunt in early modern Europe*. London: Longman, 1987, p. 8. Por seu turno, Maria Tausiet interpreta o infanticídio e canibalismo do *Sabbath* como um símbolo de esterilidade, TAUSIET, Maria – *Witchcraft as Metaphor: Infanticide and its translations in Aragón in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* in CLARK, Stuart (ed.) – *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Basingstoke: MacMillan, 2001, p. 180.

94 As interpretações acerca das origens do *sabbath* compreendem um espectro que vai desde a leitura mais simples, que afirma a inexistência dessas reuniões e defende que se trata de um mito completamente inventado pelas elites, até a uma leitura fantasiosa, que afirma a existência efectiva dessas reuniões através de um culto secreto que sobreviveu incólume às perseguições da Igreja. Para o primeiro caso ver MUCHEMBLEM, Robert – *Satanic Myths and Cultural Reality in ANKARLOO, Bengt; HENNINGSEN, Gustav – Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 139-160. Para a segunda hipótese, MURRAY, Margaret – *The Witch-cult in Western Europe*. Oxford: Clarendon Press, 1967, (a primeira edição é de 1921). Numa perspectiva intermédia, a meu ver coerente, com uma profundidade e complexidade notáveis, distinguiu-se Carlo Ginzburg (GINZBURG, Carlo – *História noturna... cit.*). No caso português, José Pedro Paiva adopta também uma perspectiva intermédia, afirmando que o mito do *Sabbath* foi uma “fusão cultural”, salientando, contudo, que a cristalização do mito terá sido uma criação erudita, ver PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição... cit.*, p. 158.

95 Para uma história do tema do caldeirão nas viagens ao Além ver MORGAN, Alison – *Dante and the Medieval Other World*. Cambridge: University Press, 1990, pp. 13-21. Sobre a separação da carne e dos ossos cozidos num caldeirão no universo demoníaco ver a citação de Johannes Nider em BAILEY, Michael D. – *From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages. Speculum*. 76 (2001), p. 979. Para o mesmo motivo da separação carne/ossos no universo xamânico, em particular para o os *tálts* da Hungria ver LOSONCZY, Anne M. – *Le chamane-cheval et la sage femme ferrée. L'Ethnographie*. 82 (1986), p. 54.

96 Um dos grandes mestres de retórica da Idade Média, Bomcompagno de Signa, descreveu este costume antigo de desmembramento do corpo, cozendo-o e separando a carne dos ossos. Nas fontes da Época Carolíngia e Otoniana uma tal costume era designado como “teutónico”, ver PARAVICINI-BAGLIANI, Agostino – *Démembrement et intégrité du corps au XIIIe siècle. Terrain*. 18 (1992), p. 4. Esta tradição começou a ser alvo de discussões teológicas em Paris em 1268 e foi finalmente proibido por Bonifácio VIII, na transição do século XIII para o XIV, através da bula *Detestande feritatis*, ver BROWN, Elizabeth A.R. – *Authority, the Family, and the Dead in Late Medieval France. French Historical Studies*. 16 (1990), pp. 805-6.

97 BYNUM, Caroline – *Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective. Critical Inquiry*. 22 (1995), p. 25.

Através da leitura deste padrão triplo (morte, desmembramento e reunificação), sob uma perspectiva da representação dialéctica do devir, emerge a função da pele. Como se disse atrás, a pele é o que permanece. Não está sujeita ao devir permanente e consequente decadência que o tempo sempre traz. No seu interior, contudo, funciona a permanente turbulência de um mundo em transformação. Ela é a película imortal que contém dentro a luta de contrários, a vida e a morte, com cada uma a nascer da outra.

Estamos face a uma fábula sobre as relações entre o uno e o múltiplo, o perene e o perecível. Uma roda contínua que dá ao homem a exacta medida da sua pequenez, sem anular no seu espírito a intuição do numinoso e inenarrável. Talvez tenha sido por isso que, no século XII, o teólogo William de Conches se pronunciou sobre o estranho mito do desmembramento. Para ele, um homem cujo cristianismo está acima de qualquer suspeita, o mito dionisiaco era um “conto sagrado”. Era-o, ainda, porque continha uma verdade acerca das relações entre o corpo e a alma. Era-o, finalmente, porque encerrava em si a essência da “alma do mundo”⁹⁸. Este conceito ocupa um lugar central na cosmovisão de Platão e refere-se ao princípio vital que confere ao mundo o seu movimento e ordem naturais. Representava, como bem sintetizou Francisco Bethencourt, a aplicação da noção de organismo e de ser vivo à totalidade das coisas⁹⁹. O nome que foi atribuído a esse princípio vital, a essa “alma do mundo”, encerra em si todo um manifesto filosófico: designava-se *involutum* ou *integumentum*¹⁰⁰. As duas designações apontam para uma mesma ideia: a ideia de revestimento, de película. Platão apresenta a alma como uma pele, imutável, contendo no seu interior a incessante luta de contrários. Veja-se o que diz Walter Burkert acerca das relações entre o mito do desmembramento e a noção platónica de “alma do mundo” ou *involutum*: “o bizarro mito de Dioniso, o desmembramento pelos titãs foi transportado para a metafísica platónica. Um ponto de partida foi fornecido pela famosa passagem acerca da criação de uma alma do mundo a partir dos princípios de uno e dividido, misturados com um estado intermédio”¹⁰¹. Um processo a três tempos, poder-se-ia acrescentar.

E é esta alma de pele platonizante que aponta de forma directa a Miguel Ângelo e ao seu Bartolomeu. São conhecidas as relações do genial artista com o movimento neo-platónico de Florença. Erwin Panofsky dedicou ao assunto um ensaio incluído nos seus *Estudos de iconologia*¹⁰². Aí enfatiza as ligações do artista ao movimento filosófico,

98 DRONKE, Peter – *Fabula. Explorations into the uses of Myth in Medieval Platonism*. Leiden, Koln: Brill, 1985, p. 23.

99 BETHENCOURT, Francisco – Un univers saturé de magie: L’Europe Méridionale in MUCHEMBLE, Robert (dir.) – *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*. Paris: Armand Colin, 1994, p. 168.

100 Ver CHENU, M.D. – *Involutum*. Le Mythe selon les théologiens médiévaux. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. 22 (1955) 75-79; d’ALVERN, M.T. – Le Cosmos symbolique du XIIe siècle. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. 20 (1953), pp. 35 e ss.

101 BURKERT, Walter – *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1987, p. 86.

102 Ver o capítulo “El movimiento neoplatónico y Miguel Ángel” in PANOFKY, Erwin – *Estudios sobre iconologia*. Madrid: Alianza, 1972, pp. 239-319.

salientando que “entre todos os seus contemporâneos, Miguel Ângelo foi o único que adoptou o neoplatonismo, não apenas em alguns dos seus aspectos... mas como uma justificação metafísica do seu próprio eu”¹⁰³. Mais ainda, Panofsky interpretou a permanente dinâmica, a ausência de repouso da escultura de Miguel Ângelo como um reflexo da doutrina do movimento, resultante da luta de opostos, inerente à doutrina de Platão¹⁰⁴. Por outro lado, na sua poesia, repleta de concepções platónicas, Miguel Ângelo refere a morte como uma “mudança de pele”¹⁰⁵.

Estes indícios parecem apontar para um facto. Todo este complexo simbólico seguiu uma linha de continuidade desde tempos imemoriais. Adquirindo sempre novas roupagens, a questão filosófica de fundo manteve-se. Essa linha de continuidade é visível nas especulações filosóficas do século XII, da mesma forma que o é no movimento filosófico neo-platónico de Florença. Um grupo que Miguel Ângelo conhecia bem. E a doutrina que aí se seguia acabou por desempenhar um papel decisivo na sua obra.

Esta ideia ganha uma força acrescida se se levar em linha de conta um último elemento que me parece de grande importância. Um manuscrito florentino com comentários a Marciano Capela e ao já referido teólogo William de Conches. O texto constitui um ensaio de interpretação do conceito de “alma do mundo”. Neste manuscrito, que dificilmente seria desconhecido dos círculos neoplatónicos florentinos próximos de Miguel Ângelo e possivelmente teria sido mesmo concebido por eles, pode ler-se que a alma do mundo é “aquilo que garante a todas as coisas o seu movimento natural”. Num outro passo é também definida como “vida interior”¹⁰⁶. A vida no interior de uma pele imutável.

Por via da “alma do mundo” e das especulações filosóficas que lhe estão inerentes a pesquisa voltou, assim, ao ponto de partida, à pele de Bartolomeu. Impõe-se, portanto, ordenar a exposição seguida até aqui resumindo e sistematizando algumas das ideias expostas.

Antes de mais o facto de a possessão em Portugal mergulhar as suas raízes num complexo simbólico pré-cristão, tendo sobrevivido com alguma vitalidade até ao dealbar do século XX. Este complexo simbólico plasmava-se na representação iconográfica de S. Bartolomeu, a qual reflectia uma cristianização do dualismo Apolo-Dioniso. O símbolo decisivo, que surge nas diversas variantes do mito, é a pele.

Por outro lado, ao inscrever-se num horizonte mítico e simbólico que ultrapassa em larga medida as suas fronteiras geográficas pode concluir-se que o cenário em que decorre o fenómeno da possessão em Portugal em nada se distinguia do que se passava no resto da Europa.

103 PANOFSKY, Erwin – *Estudios... cit.*, p. 248.

104 PANOFSKY, Erwin – *Estudios... cit.*, pp. 245-46.

105 HARTT, Frederick – Michelangelo in Heaven. *Artibus et Historiae*. 13 (1992), p. 202.

106 DRONKE, Peter – *Fabula...cit.*, p. 110.

A pele surge como o garante último da identidade, revestindo a totalidade do eu e delimitando-lhe as fronteiras. Assim sendo, compreende-se que se confunda com a identidade do indivíduo. Sendo a possessão um fenómeno de alteridade por excelência, compreende-se assim a função simbólica da pele. Assumir a identidade do outro é vestir-lhe a pele.

Sendo a essência mais íntima do indivíduo, a pele é também utilizada como símbolo para a alma. Numa perspectiva platónica ela torna-se o arquétipo do ser, o seu modelo que permanece inalterado. No seu interior opera-se o processo dialéctico de eterna transformação.

Este complexo simbólico, ao mesmo tempo que permanecia ligado a conceitos metafísicos, dos quais o mais importante era a noção platónica de “alma do mundo”, era celebrado ritualmente através de cerimónias que se foram progressivamente desestruturando sem desaparecer completamente. Alguns desses resquícios cristalizaram-se em crenças e narrativas populares aparentemente absurdas. Tais crenças revelaram uma resistência e uma capacidade de sobreviver no longo prazo impressionante. Algumas terão sido demonizadas e utilizadas como arma de disciplinamento das populações.

Por outro lado, o mesmo complexo permaneceu vivo e consciente em determinados círculos culturais, nomeadamente em grupos letrados ligados ao platonismo. Foi igualmente alvo de especulações e formulações teóricas de filósofos e teólogos e objecto de representação em obras de arte.